نظرنه ... الصاحب
والعنوان ... الدليل ...
... الراجي ... عفو ربه ...

من عده الاخى
له ... فيها

الدهر ساومني عمري فقلت له   ما بعت عمري بالدنيا وما فيها
ثم اشتراه تدريج بلا ثمن   تبت يدي صفقة قد خاب شاريها
غيره

لا زال يسمو قدره دائما   على الورى صاحب هذا الكتاب
ما غرد القمري في ايكه   واضحك الارض بكا السحاب

رضيت بما قسم لي   وفوضت امري الى خالقي
لقد احسن الله فيما مضى   كذلك يحسن فيما بقي

اللهم ارزقنا ... النبيين ... المرسلين ... الملائكة
المقربين ... المؤمنين

يا حسن الوجه كن محسنا
يا حسن الوجه توقى الخنا   لا ... بين ...
... الوجه ترحما الاتحسن

لصاحبه السعادة والسلامة   وطول العمر ما ناحت حمامه
وعز دائم لا ذل فيه   واقبال الى يوم القيامة

... احمد ...
محمدان ... المنصوري

يا جامع درر الكلام بنظمه   حكم الزمان بأن يفرق ما جمع
لا بد ما يفنى الكتاب وكاتبه   كتب الكتاب ومن قراه ومن سمع

وحوته منسوبا الى الطاقة ...
من جدته خالته ووالده   وامه اخته وعمته
اجدر ان يبتغى الوصي وان   ينتقص يوم العيد ...

... محمد ... العمري

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

قوله الفايض الخ اقول الفيض استعارة واصله التشبيه بالماء الفايض من مكان اشارة الى كثرة جود الله فهو كالغمامه التي لو قصدت مكانا فاض في سيرها فامتلات الارض غيرها ونحو ذلك والجود هو اعطا ما ينبغي لما ينبغي لا لغرض قوله وبتفاوت بحسب القبول الخ اقول فيه اشارة الى ان ما يجب في حكمه الا منه ما لا مجابة فيه فان الممكنات كلها قابله للايجاد ولم يقصد الا على الماهيات التي تكون في ايجادها مصلحه وكذا افاضات الوجود عليها يتفاوت بحسب ذلك فكان ما الاحكمه فيه غيرقا بل وعبر بالجود وهو النقط الكبار من المطر عن الكثرة الوجود وعن دون ذلك بالاقل منه وعبر عنه بالطل وهو النقط الصغار قوله بحر العلم الخ اقول بحر العلم اشارة الى كثرة علمه وغزارته وبعد ساحله واستخراج درر المعاني من اسافله والطود هو الجبل العظيم اشارة الى رزانة علمه وعظم استقراره وكونه حصنا وملجا لمن لاذ به وارتفاع شانه وقرار الارض اذ هو واهل بيته عليهم السلام كنجوم السما اذا فارقتها بطل نظامها وكذا الجبال اذا فارقت الارض ماجت باهلها وهو واهل البيت عليهم السلام بالنسبه الى الارض قوله ما بها شجر الخ اقول ما هنا زمانيه بمعنى مدة بهو الاشجار واوراق عيدانها اي الصلوه مستمره في ايصال ازمانها قوله فان علم الكلام اقول سمي هذا علم الكلام في مقابله علم المنطق الذي وضعه الفلاسفه فان الكلام والمنطق من قبيل واحد قوله كان مطلق الوجود ايضا الخ اقول اي مطلق الوجود هو الذي نتصوره مع قطع النظر الى سماء او ارض او غيرهما ومقيده كان نتصور وجود السماء والوجود ضروري لا يحتاج الى تعريف لانه لا شي عند العاقل اظهر من كونه موجودا او ليس معدوم ونبه المص على ضروريه الوجود بما ذكره وبيانه انك اذا نظرت الى السما بعينك مثلا علمت وجودها ضروره ووجودها مركب من مطلق الوجود ومن اضافته اليها واذا كان الكل ضروريا وهو وجودها المقيد كان جزؤه ضروريا كما اذا كان الانسا

معلوما بكون الجيم ان معلوما قوله وما ليس بموجود ليس بمدرك ظاهر فان المنارة من
ياقوت مثلا لم تكن موجودة في حضرتنا لم تكن مدركة بالنظر مثلا قوله يستلزم ضرورة حتى الخ
اقول لما ثبت انه ضروري لانه مدرك كما قلنا في وجود السما والعلم به كالعلم بالجوع والخوف
والفرح وغيرها بل هو اظهر وكما ان تلك الاشيا ضرورية فالوجود ضروري وليس العلم به
كالعلم بالنفس التي تحتاج الى تعريف كما يأتي قوله ومن عرفه عرفه الخ اقول لما بين
ان الوجود ضروري التصور شرع يبين ان الوجود لا يحتاج الى تعريف ويبطل تعاريف الذين
ادعوا انه كسبيا وعرفوه فقالوا انهم عرفوه بتعريف لا يعرف الا بعد معرفة الوجود فيكون
الوجود متقدم في التعريف لانه جزء منه ومتاخر الا انه مطلوب وذلك انهم عرفوه بمثل قولهم
المنقسم الى القديم والحادث واذا قيل ما القديم فيقال الموجود الذي لم يسبق وجوده العدم
واذا قيل ما الحادث الذي سبق وجوده العدم فقد جا الوجود في تعريف الوجود قوله
او مع الوجود الخ اقول يشير الى من عرف الوجود بما يساوي الوجود في المعرفة والجهالة
كقوله الوجود هو الكون في الاعيان والكون مساوٍ للوجود في الظهور والخفا
فكما يقال فلان موجود في المكان فكذا يقال فلان كائن في المكان قوله وذلك لا تستحسنه
الاذكيا الخ اي تعريف الشي بما يكون المعرف مذكورا في تعريفه او مساوٍ له في المعرفة والجهالة
لا تستحسنه الاذكيا اي اهل علم المنطق بل الصواب ان لا يتوقف التعريف على المعرف حتى لا
يلزم الدور ويكون المعرف اظهر من المعرف قوله تقسيم الخ اقول هذه تقسيم للوجود
الخارجي الى الواجب والممكن والتقسيم هو اخذ معنى من المعاني العامة وضم شيا من مخصصاتها
اليها ليصير ذلك المعنى العام مع ذلك المخصص قسما من الاقسام ثم اخذ ذلك المعنى بعينه
وضم مخصص اخر ليصير قسما ثانيا وهكذا كما تاخذ الوجود المطلق وتضم اليه مخصصا
وهو كونه من الغير فيصير قسما وهو الممكن ثم تاخذ ذلك المعنى بعينه اي ذلك الوجود
المطلق وتضم اليه مخصصا اخر وهو كونه ليس من الغير ليصير قسما اخر وهو الواجب
ولا ثالث لان الموجود اما وجوده من غيره او لا فعلم من ذلك تقسيم الوجود ومعرفة

حقيقة الواجب والممكن قوله والممكن اذا كان وجوده من غيره الخ اقول لما
عرفك بحقيقة الواجب والممكن ذكر خاصية من خواص الممكن يحتاج اليها في اثبات
الواجب تع وذلك ان الممكن اذا كان وجوده من غيره كان ذلك الغير علة له فاذا فرضنا
ان ذلك الغير ليس موجودا كان الممكن ايضا ليس موجودا لانه من المحال ان يوجد
فعل من دون فاعل فاذاً الممكن يصير معدوما واذا كان معدوما لا يوجد غيره لان
المعدوم ليس له وجود في نفسه فبالاولى ان لا يوجد غيره قوله كل من عرف حقيقة
الواجب الخ اقول الحقيقة هي المعقول من الشيء مع ملاحظة الوجود فقال من عرف
حقيقة الواجب والممكن كما قلناه في التقسيم من ان الواجب هو الذي وجوده لا من
غيره والممكن هو الذي وجوده من غيره عرف بادي فكره معرفة ضرورية في البديهيات
التي لا تحتاج الى دليل انه لو لم يكن الواجب موجوداً لكانت الممكنات وجودها يلزم منه
وجود الفعل من غير فاعل لا يحتاج اي حين يفرض عدم الواجب تعالى الله عنه ليس لها
وجود فيكون معدوما والمعدوم لا يوجد شيئاً كما قدمناه فلم يكن شي موجود لكن
الموجودات ضرورية فالممكنات وجودها دال على وجود موجدها المغاير لها
وليس غيرها الا الواجب فثبت وجود الواجب وانما قال كما قلناه لئلا يتوهم
احد ان المراد بمعرفة حقيقة الواجب كنهه تع لان ذلك لا يعلمه الا الله تعالى ويرد على
هذا الدليل اسولة اولها ان يقال هذه الموجودات كلها واجبة فلا ممكن حتى
تستدل به على الواجب والجواب غرضنا اعترافك ايها السائل وقد حصل الثاني
ان يقال هذه الممكنات اوجدها ممكن اخر والجواب ان المص اخذ المعنى بحيث لا
يخرج منها شي من الممكنات تستغني عن الدور والتسلسل الثالث ان يقال اوجدها
شي لا واجب ولا ممكن والجواب انه لا ثالث للحصر الذي ذكره المص المتردد
بين اما ولا الرابع ان يقال اوجدها معدوم والجواب ما اشار اليه المص بقوله
واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود اي المعدوم لا وجود له من نفسه

فطريق الاولي ان لا يوجد غيره الخامس ان يقال اوجدت الممكنات ماهيه من حيث
هي هي اي لا باخذها موجوده ولا معدومه كما قلتم ان الماهيه قبلت الوجود من حيث هي هي
والجواب ان الماهيه من حيث هي هي ليست موجوده كما قلتم وقبولها الوجود ذهني لا خارجي
حاصله يرجع الي ان صوره ذهنيه طرت علي صوره ذهنيه بخلاف الفاعل فلم يبق الا ان موجد
للموجودات الممكنه واجب الوجود وههنا دليل اخر يجري مجراه وهو انه لا معلول الا
بعله تامه لتوقف وجوده علي غيره وكل حادث كهذا الصوت لابد من صدوره عن واحد الوجود
او عن من ينتهي الي واجب الوجود **قوله** الواجب اذا لم يكن وجوده من غيره الخ اول
العدم اما ان يكون ذاتيا كالممتنع او لرفع علة الوجود كالممكن والواجب ليس شيئا منهما فلا
يمكن فرض عدمه وبيان اخر ان وجوده مقتضي ذاته ومقتضي الذات لو زال لتبين ان
الذات ليست كافيه فيلزم خلاف الفرض كما لو فرض زوال ضوء الشمس مع كونها شمسا فغير
من هذا اصدق قول المص ان الواجب حيث كان وجوده ليس متوقفا علي غيره كان موجودا
من غير حاجه الي التفات ذلك الغير فلا يجوز عدمه **قوله** وبهذا الاعتبار اي باعتبار انه
لا يجوز عدمه المقتضي ارتفاع مطلق العدم فيرتفع مقيده بالماضي والحاضر والمستقبل لان
رفع المطلق يرفع المقيد كما اذا قلت ما فعلت فانه يرتفع فعلك للاكل والشرب وغير ذلك فبا
عتبار انه لا يجوز عليه العدم في الماضي يقال له القديم الازلي لان معناهما ذلك وباعتبار انه
لا يجوز عليه العدم في المستقبل يقال له الابدي وباعتبار انه لا يجوز عليه العدم فيما بين الازل
والابد يقال له الباقي وباعتبار انه لا يجوز عليه العدم في هذه المفهومات يقال له السرمدي
لانه اذا صدق المعني صدق الاسم وهذه اسما لهذه المعاني وهنا اربع فوايد الاولى
يقال علي ما تقادم عهده عرفا وعلي ما له سنه اشهر شرعا وعلي ما لم يسبقه العدم وهو
المراد هنا واكد بالازلي لئلا ينصرف الي ذلك المعني وكذلك الباقي يقال علي ما استمر
وجوده ازمانا فصاعدا وهو بقا الممكن علي ما ذكرناه واكد بالابدي لئلا ينصرف الي ذلك
الثانيه ان الزمان يكون محققا وهو بعد خلق الافلاك ومقدرا وهو ان نقدر قبل خلقها

وبعد خروا بيها قولنا ان الباري تع لا اول لوجوده في الماضي ولا نهاية له في المستقبل هو اه الله بالنسبة الى الازمنة المحققة والمقدرة الثالث ان هذه الصفات بعد صفة واحد وما عنيا اصلها وهو نفي العدم عن الواجب الرابعة يجوز ان تعد هذه الصفة في الثبوتيات لثبوت لازمها كما تعد في السلبيات لان اصلها نفي العدم **قوله** حقيقة الواجب امر واحد نبوله الح

اقول مقدمة اعلم ان الشركة المعنوية لا يكون الا في خمس كليات الجنس كالحيوان للانسان والفصل كالناطق له والنوع كالانسان نفسه والخاصة كالضاحك له والعرض العام كالماشي له فالشركة في النوع والفصل والخاصة حكمها واحد فيكتفي بالنوع فنقول المشتركات في الجنس تتميز بالفصول كالانسان والفرس كقولنا الحيوان اما ناطقا وهو الانسان او صاهلا وهو الفرس والمشتركات في العرض العام اذا كانت حقائق مختلفة تتميز بانفسها لا انها لا تعرف الا بالتمييز كقولنا الماشي اما انسان او فرس المتكلم اما متحيز وهو الجوهر او حال في المتحيز وهو العرض على راي والمشتركات في النوع لا تتميز الا بالامور الخارجية عن الحقيقة كتميز زيد عن عمر بلونه ومكانه وزمانه الى غير ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المص حقيقة الواجب امر واحد جواب عن سوال مقدر تقديره لم لا يجوز ان يكون الشركة في وجوب الوجود كشركة الواجب والممكنات فاجاب المص بانه لو كان الامر كذلك لكانت نفس حقيقة الواجب الا بالتقسيم كما نقول الموجود اما وجوده لذاته وهو الواجب او لغيره وهو الممكن لكنك لو قلت الواجب اما كذا لم يحصل قسما اخر ولا يجوز ان يكون الشركة في الواجب كشركة زيد وعمر في الانسانية لان وجودهما متوقف على تمييزهما وتمييزهما متوقف على الغير فيتوقف وجودهما على الغير فيكونا ممكنين ولا يجوز ان يكون شركة الواجبين مثلا في الجنس لما ذكره المص بحثا هنا وهو انه لو كان يحتاج كل واحد منهما الى فصل يميزه كما يحتاج الانسان الى الناطق والفرس الى الصاهل فشركة كل واحد منهما من الذات التي يصدق عليها وجوب الوجود ومن المايز وقد تقدم لك ان كل مركب ممكن فيكون الواجب واحدا لا شريك له **قوله** كل متحيز مفتقر الى حيزه الح **اقول** الحيز والمكان شي واحد

وهو البعيد المعطوف كعضا الكوز الذي سرى فيه الماء قوله وكل عرض مفتقر الى محله
العرض هو القائم بالجوهر ولا وجود له بدونه كالبرودة السارية في الماء والمحل وهو الجوهر
الذي يحل فيه العرض قوله والحيز والمحل غيرهما اي الحيز والمكان غير الكائن فيه كالماء فانه
ينتقل عنه كما لو صببته وكذا الحال اعني العرض غير ما حل فيه هو لان البرودة تفارق الماء
وتنعدم والماء باقي قوله فلا يكون الواجب متحيزا اي لا يكون الباري تع في مكان لانه لو كان في
مكان لتوقف وجوده على المكان لان الجوهر له طول وعرض وعمق فلا بد له من شي يستقر فيه
وهو المكان فلو فقد المكان لفقد الجسم فقد توقف وجود المتحيز على حيزه والحيز غير المتحيز
كما تقدم والواجب لا يتوقف وجوده على غيره فلا يكون متحيزا قوله ولا عرضا اي ولا
يكون الواجب عرضا لما قلناه في المتحيز لان العرض يتوقف وجوده على محله ومحله غيره
كما قدمناه والواجب لا يتوقف وجوده على غيره فلا يكون عرضا قوله وكلما يشار اليه
بالحس الخ قوله الاشارة الحسية امتداد موهوم اخذ من المشير منته بالمشار اليه قوله فهو
اما متحيز او عرض اي كلما يشار اليه بالحس بان يقال هنا ان كان قريبا او هناك ان كان
متوسطا او هنالك ان كان بعيد افهو اما متحيز اي حاصل في المكان كهذا الحائط او حالا في
المتحيز ان كانت الاشارة اليه لقيامه في محله كقولك هذا البياض فيكون عرضا وقد تقدم أن
الباري ليس متحيزا اي ليس بكائن في المكان ولا عرضا اي ليس حالا في غيره فلا يشار اليه بالحس
اما بالعقل فانه يشار اليه بما يميزه عن غيره لانا نقصده بالعبادة والدعا قوله
المعقول من الحلول الخ قوله اي الذي يفهم من الحلول ان يكون موجودا قائما
بموجود اي وجود الحال متوقف على وجود المحل ويكون مع ذلك ساريا فيه تحقيقا
او تقديرا قولنا تحقيقا كسريان البياض في الثوب قولنا تقديرا كقيام العلم بالنفس
المجردة لانه يقدر ان لو كانت جسما لسري فيها كسريان البياض في الثوب ويوجب له
نعتا كالبياض الساري في الثوب وهذا لا يكون الا عرضا والباري ليس بعرض ولا
يقع نعتا لغيره ولا يتوقف وجوده على غيره فلا يكون حالا في غيره واما المحل فقال المص

انه متحيز تحل فيه الاعراض اي المحل شي في المكان تسري فيه الاعراض كالماء في الكوز الذي
سرت فيه البرودة وحيث كان الباري تعالى ليس في مكان لم يكن محلا للاعراض والمص هنا قرر الحلول
على مذهب المتكلمين فبطل قول الصوفية والنصارى وعن جهرات الباري تعالى في الحيز وبطل
قول المجسمة ان الباري يحل فيه الاعراض الجسمانية كالمجيء والذهاب قوله المفهوم من
الاتحاد الخ اقول الاتحاد ان يصير الشيئان الموجودان شيئا واحدا من غير زيادة ولا
نقصان كما يصير الذراعان ذراعا واحدا وهو محال لا يقبله العقل في الواجبين بل ولا في
الممكنين لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان وان عدما فلا شي وان بقي احدهما وعدم الاخر
فالمعدوم لا يجتمع مع الموجود فكيف يتحد به قوله والالم واللذة تابعان للمزاج الخ
اقول اعلم ان الله تعالى جمع المعدن والنبات والحيوان من النار والهوا والماء والتراب
بان مزج هذه الاربعة فحصل شي يدرك باللمس معتدلا لا انه حصل من حرارة النار وبرودة
الماء فتورة وكذا حصل من رطوبة الهوا ويبس التراب ملموسا لا رطب ولا يابس والمجموع
هو المزاج فلا يلذ ولا يتألم الا من له هذا المزاج لان اللذة هي ميل المزاج الى الاعتدال كما
يجده حين الاكل الطيب والالم هو ميل المزاج عن الاعتدال كما يجده عند شرب الدوا المر
والباري لا مزاج له لانه ليس بجسم فلا يلتذ ولا يتألم الحسيين ولا الالم العقلي فلا يكون
الا مع غيبة كمال كمن يفقد عزه والباري لا يغيب كماله عنه واما اللذة العقلية فكل
يلتذ بعلمه فقد اثبتها للباري قوم كالحكما وفسروها بمعنى يرجع الى ان الله تعالى عالم بكماله
الاعظم وبعلمه التام لانهم قالوا الباري تعالى اجل مدرك هي ذاته لا عظم مدرك وهو كماله
باتم ادراك وهو علمه والواحد منا يلتذ بكماله الانقص فما بالك بكمال الله تعالى والجواب
ان اردتم باللذة علمنا مع ما يزيد عليه من النشوة فهذا زايد اعني النشوة وما يجري
مجراها فالاصل عدمه في حق الباري تعالى وان اردتم محض العلم فنسلم ان الباري تعالى
يعلم كماله ولكن لم نسميه ملتذا لان الشرع لم يرد به قوله الضد عرض الخ
اقول قوله عرض يشير به الى انه لا تضاد بين الجواهر كالشجر والحجر وكذا الاتضاد

بين الوجود والعدم لان العدم ليس وجوديا والضدان عرضان وجوديان وقوله تعالى فيه
عرض الظرا اي يوجد عقيبه كما يوجد السواد بعد البياض في الثوب المصبوغ قوله في محله
ليخرج سواد في ثوب وبياض في ثوب اخر فانهما ليسا ضدين لانهما اجتمعا في الوجود والضدان
لا يجتمعان في الوجود في محل واحد في وقت واحد وهو معنى قوله ويتنافيان فيه وحيث كان
الباري تعالى ليس عرضا والضد عرض لم يكن الباري ضد الشي ولا شي ضد للباري تعالى ويقال
الضد على المساوي في القوة الممانع في الوجود والفعل والظلام كالظلما وهذا الايقال على
الباري تعالى لانه لا ينافي وجوده احد ولا العدم هذا المنافي لان عدم العله يستلزم عدم المعلول
ولا يمانع الباري تعالى في الفعل احد لانه قادر على كل مقدور واما الند فهو المشارك في الحقيقه
كشركة زيد وعمرو في الحقيقه الانسانيه وقد تقدم ان الباري تعالى لا شريك له فلا ند له وكذا
لا شبه ولا نظير لان معنى الجميع واحد قوله قد ثبت ان وجود الممكن من غيره الخ اقول
قد ثبت مقدمه وهي ان وجود الممكن من غيره وعلمت من تقسيم المص السابق في اول
كتابه واذا كان وجوده من غيره فحال الايجاد اما ان يكون موجودا او معدوما لا ثالث لا
جايز ان يكون موجودا ضروره لانا نرى كل فاعل حال فعله كان فعله معدوما وايضا لو كان
موجودا لاجتمع فيه وجودان الوجود السابق والوجود الذي طرا عليه من الفاعل وايضا
لو كان موجودا كان وجوده لا من فاعل فيكون واجب الوجود وكلاهما في الممكن فثبت ان الممكن
حال ايجاد الغير له كان معدوما ثم وجد واول آن اي جزو خروجه من العدم الى الوجود في زمان اقل
ما يكون يسمى حدوثا فان استمر اثنين فصاعدا سمي بقا والموجد له يسمى محدث بكسر الدال
والموجد وهو الذي فعل فيه الايجاد وهو الممكن هنا يسمى محدثا بفتح الدال فثبت ان معنى حدوث
الممكنات هو وجودها بعد عدمها السابق فقد سبق العدم على كل ممكن ولم يحتج الى دليل
يكثر به على بطلان قول الفلاسفه وهو ان نوع الممكنات قديم كحركات الفلك فان قبل
كل حركه حركه الى ما لا يتناهى وقد بطل بما قلناه قوله فهذا الموجود يسمى حدوثا الخ
اقول وجود الممكن بعد عدمه اول آن يسمى حدوثا فان استمر وجوده انا فصاعدا

سمي ذلك الوجود حدوثا ولذلك فسر المتكلمون الحادث بانه الموجود المسبوق بالعدم سبقا
لا يجامع فيه المتقدم المتاخر كسبق امس على اليوم ولا فرق بين الحادث بهذا المعنى وبين قولنا
المسبوق بالغير فالقديم على التفسير الاول هو الموجود الذي لم يسبقه العدم وعلى التفسير
الثاني هو الموجود الذي لم يسبقه الغير اعترض الشارح المقداد على المص بان الحدوث
كيفية الوجود فيكون صفة والصفة غير الموصوف فلا يفسر الموصوف بها والجواب ان هذا
الحدوث غير الحدوث الذي ذكره المعترض لما بيناه انه تعيين وجود الماهية بعد عدمها
اولا ان فيكون صفة لها لا للوجود وايضا الحدوث يقال على معنيين الاول ان يكون صفة
للماهية على ما قدمناه فيقال ماهية حادثة ويقال على صفة الوجود لانه يقال وجود قديم
ووجود حادث والصفة غير الموصوف لانها متاخرة عنه مترتبة عليه مشتملة عليه
فان قلت زيدا عالما لما كان عالما مركبا من العلم ومن زيد وزيد قد يخلو من
العلم وايضا الصفة عامة وزيد شخص لا يعم فلهذا اعترض على المص انه مع هذه الفروق
لا يكون الوجود هو الحدوث والجواب ما قلناه ان الحدوث صفة للماهية ولو سلمنا ما قاله
الشارح حملنا المص على انه اصطلح لهذا الوجود اسم الحدوث لانه اهل للاصطلاح قوله
واستحالة وجود حوادث الى اخره اقول قد عرفت ان الممكن حال الايجاد كان معدوما
ثم وجد وان هذا الوجود يسمى حدوثا وان الموجود له يسمى محدثا فنتج ان كل ممكن محدث
فانتهت الممكنات الى العدم وكفى هذا في بطلان قول الفلاسفة ان قبل كل ممكن ممكن الى
ما لا يتناهى وايضا اعترفوا ان كل شخص من هذه السلسلة حادث كحركات الفلك فان
حركة اليوم كانت امس معدومة وهكذا او انما ادعوا قدم النوع بمعنى ان قبل كل حركة
حركة الى ما لا يتناهى ويبطله ان النوع من حيث هو نوع لا يوجد في الخارج الا بافراده
وافراده مسبوقة بالعدم فقد توقف وجوده على ما سبق وهو العدم فهو اولى بسبق العدم
قوله مقدمة كل مؤثر اما ان يكون اثره الى اخره اقول هذه مقدمة يبنى عليها قدرة
الواجب واختياره لانها تستلزم انه لا واسطة بين المختار والموجب وتعريفهما فلذلك قال
المص

الحق كما يسمى فاعلاً اما ان يكون قدرته وداعيه وهي ارادته متقدمين على فعله او
لا يكونا كذلك بل يكون فعله مقتضى ذاته مثال الاول تحريك الذي سبقته قدرته وارادته
ومثال الثاني الشمس وضوءها فانها لا يمكن ان يكون شمسا وهي غير مضيه والذي يسبق
قدرته وارادته فعله يسمى قادر المختار والاخر وهو الذي لا يسبق قدرته وارادته فعله
بل هو مقتضى ذاته يسمى موجبا ثم ذكر المص للمختار خاصيه وللموجب خاصيه تخالفها
اما خاصيه المختار فلان فعله يجب ان يتاخر عنه لانه يسبقه قصده ولا يقصد ليوجد الا
الا المعدوم والثاني وهو الموجب لا يوجد من دون فعله ولا يوجد فعله من دونه فلا يتاخر
فعله عنه لانه لو تاخر لكانت الذات غير كافيه فيه فكان اما مختارا او موجبا غير تام كالحجر الهوي
وكلام المص راجع الى هذا لانه قال ان تاخر فعله لكان لامر زاد او نقص اولا فان كان لا
لامر زاد ولا نقص لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر زاد او نقص تبين ان هذا الامر
من تمام العله والغرض انها لا تحتاج الى شي فيلزم خلاف الغرض قوله نتيجه الواجب
الموثر في الممكنات الى اخره النتيجه لا يكون الا متفرعه عن مقدمتين كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فقولنا العالم حادث هو النتيجه وها
هنا لم يحصر شي من المقدمات السابقه ولكن تقدمت امور تفرع عنها هذا القياس فسماه
نتيجه مجازا والمقدمات التي مضت هو انه لا واسطه بين المختار والموجب وان الموجب لا
يفارقه فعله وان الواجب قديم والعالم اثره وان العالم حادث وتقرير كلامه ان الباري
تع مختار لانه لو لم يكن مختارا لكان موجبا لما عرفت انه لا واسطه بينهما ولو كان موجبا
لكان العالم قديما لان العالم فعل الله والموجب الذاتي لا يتاخر عنه فعله والعالم فعل
الواجب القديم فيلزم ان يكون العالم قديما لكن قدم العالم محال لان الخصم يوافقنا على
ان العالم ممكن وقد برهنا ان العالم حال ايجاد الموجد له كان معدوما فبطل كون العالم قديما
فبطل كون الباري موجبا فتعين ان يكون قادرا مختارا وهو المطلوب قوله الزام
الواجب عند الفلاسفه الى اخره سمى المص هذا الزاما دون الدليل السابق لان ذكر

مبني على حدوث العالم وهم ينازعون فيه فانهم يجوزون قدمه وهذا مبني على لزوم عدم
الواجب وهم لا يقولون به بل يوافقون على نفايه وتقرير الدليل لو كان الباري موجبا لتطرق
العدم عليه لما عرفت ان الموجب الذاتي لا يفارق فعله فان وجد احدهما وجد الاخر وان عدم احدهما
عدم الاخر كالشمس وضوءها بخلاف الموجب الغير كالحجر الهوي فانه ينقطع الهوي والحجر باقي
وبين المحشي ذلك بقوله لو عدم شي من العالم لتطرق العدم الى الواجب لان عدمه ليس لذاته
والا لكان ممتنعا بل اما لعدم شرطه كعدم السرير لعدم النجار او لعدم جزء علته كعدم السرير
لعدم الخشب والكلام في عدمهما كالكلام في الاول اي ان قيل لعدم شرطه قلنا فعدم
الشرط اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته وكذا ان عدم جزء العله قلنا فهل عدمه لعدم
شرطه او لعدم جزء علته وهكذا ولا تسلسل بل ينتهي الى الواجب لان تنتهي الممكنات اليه
انتفا فلم يتطرق العدم على الواجب ان قيل انما ينتهي الى الواجب ان لو كانت الممكنات منحصرة
لكنها لا تنتهي الى عدد فالجواب انه لما كان ذلك على جهة الايجاب كان العدم دفعه
والترتيب في العقل ولم يقل المحشي ولعدم علته لان من تمام العله الواجب وهو لا يتطرق
اليه العدم قوله وكل شبهه لهم على هذه في غاية الركاكة الخ اقول قالوا لو صدر
عن الواحد الذي ليس فيه كثرة ذهنا ولا خارجا اكثر من واحد فلا اقل من اثنين فيكون لكل
واحد منهما مصدريه والمصدريتان متغايرتان لامكان تعقل كل واحده منهما مع الغفلة
عن الاخرى وثبوتيتان لانهما نقيضا لا مصدريه العدمي ونقيض العدمي ثبوتي اذ لو كان
عدميا لجاز ارتفاعه فيرتفع النقيضان واذا ثبت انه صدر عن الواحد مصدريتان متغايرتان
ثبوتيتان فان كانتا جزئين من ذات الباري تركب وان كانتا خارجتين كانتا من الممكنات مصدرتان
عن الباري ايضا فيلزم التسلسل والجواب ان نقيض لا مصدريه قد يجوز ان يكون ثبوتيا في
الذهن دون الخارج كعو ذلك لاستفاده من يا قوت في مجلسنا هذا فان نقيضها استفاده من يا قوت
في مجلسنا هذا واجاب بعض اصحابنا انه يلزمهم ما قالوه في صدور الواحد انه يلزم منه التسلسل
او التركيب فيلزمهم انه لا يصدر عن الباري شي قوله ولذلك قالوا الخ اقول اي
لعدم

ولاجل ان الواحد لا يصدر عنه ولما كان الواجب واحد لم يصدر عنه الا عقل واحد لان ما
سوى العقل من الممكنات اما ان يلزم من صدوره صدور اكثر من واحد او لا يصلح ان يكون علة لممكن
اخر والعقل الاول علة لما بعده على ما نذكره وبيان ذلك لان الممكن عندهم اما ان يشار اليه بالحس اولا والاول
اما مادة او صورة او ما تركب منهما وهو الجسم او مجرد والثاني اما غني عن البدن وهو العقل المسمى عندهم ملكا او
متعلق بالبدن وهو النفس الفلكية والناطقة والعرض تابع للجوهر في وجوده وتجرده فلا يجوز ان يكون
الصادر الاول عن الواجب عرض لتوقفه على الجوهر ولا مادة ولا صورة لتلازمهما فلا فعل ولا
من دونها ولا جسم لتركبه من المادة والصورة ولا نفس فلكية ولا ناطقة لتوقف فعلهما على البدن
فلم يبق الا العقل   احرى لهم قالوا انه اذا صدر عنه واحد كان لصدوره خصوصية هي
ذات الباري فان صدر ثان كان بتلك الخصوصية كان وجود ذلك الاول دون هذا الثاني ترجيحا بلا مرجح
وان كان لخصوصية اخرى والغرض انها مقتضى الذات تكثرت الذات والجواب ان الخصوصية الاولى
جاز ان تكون مقتضيا لصدور الكثرة دفعة سلمنا لكن لم لا يكفي الاعتبار في التكثر الزاما لهم بالكثرة التي في
العقل الاول فانهم لم يسعهم الا ان يقولوا انها صادرة عن الباري بتكثر اعتباري كالغاية التي نبهوا عليها
قوله والعقل فيه كثرة الخ اقول هذا يجري مجرى الاعتذار من الحكماء بان يقال اذا قلتم الواحد لا يصدر
عنه الا واحد والعقل الاول واحد فلم يصدر عنه ثلاثة عقل ثان وفلك مركب من المادة والصورة ونفس لذلك
الفلك فهذه اربعة قد صدرت عن العقل الاول ووجه اعتذارهم ان يقولوا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا
لم يكن فيه كثرة بوجه من الوجوه وهذا العقل الاول له ماهية ووجود زائد على ماهيته لان وجوده من الغير
وحيث كان وجوده من غيره فهو ممكن فله امكان وهو واجب لغيره لان كل موجود في الخارج فهو كذلك
ذاته وتعقل الواجب اي يعرف الله فهذه ستة لاجل تكثرها صدرت عنه تلك الثلاثة وابطل ذلك المص بوجهين
احدهما انه يلزمهم ما من موجودين في العالم الا واحد هما علة والاخر معلول بواسطة او بغير واسطة كما نفرض
نفسك امك من اباك الى ادم فانه ما من اثنين منكم الا هو علة والاخر معلول بلا واسطة كانت وابيك او بواسطة
كانت وجدك فاذا اعدم شيا من العالم عدم الجميع لان المعدوم ان كان علة فعدم العلة يستلزم عدم المعلول
وان كان معلولا فعدم المعلول يستلزم عدم العلة كالشمس ونحوها لكن لما عوالم تعدم وباقي العالم موجود

اعترض على المص بان ذلك انما يلزمهم لو قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد مطلقا فيصير جملة العالم
كلها كانت واحدا لكنهم جوزوا صدور الكثير من واحد بتكثرات الواحد كما قالوا ان العقل الاول صدر عنه
عقل اخر ونفس وفلك مركب من المادة والصورة فالفلك ليس علة للنفس وبالعكس عن ان يكون لكل
ثلاثة اولا ذلك فليس احدا ولا ذلك علة للاخر فمن الجائز ان يعدم بعض العالم دون بعض والجواب ان مراد
المص انه ما من موجودين الا وعدم احدهما علة في عدم الاخر فانا اذا فرضنا ان النفس علت وعلتها
ليس لذاتها والا لكانت ممتنعة بل لعدم علتها وهو العقل الاول فاذا عدم عدمت النفس والعقل فقد
علم ان عدم اي موجودين فرض دال على عدم الموجود الاخر قوله وايضا فالكثرات التي في العقل الاول
الخ اقول هذا الزام ظاهر باهر للخصم قاهر وهو انهم ذكروا الكثرات في العقول كالنسبة التي ذكرناها
في العقل الاول من الوجود والامكان وغيرهما فهذه الكثرات اما موجودة او معدومة او الحكم بن افتقار
كل معقول اما موجود او معدوم فان كانت معدومة لم يعقل تاثيرها في الموجودات اي في النفس والعقل
والفلك التي صدرت عن العقل الاول لان المعدوم لا يصلح ان يكون علة للايجاد ولا شرطا وان كانت موجودة فهي
اما واجبة او ممكنة لكن الخصم يجوز انها ممكنة وكل ممكن فله موجد فان كان موجدها هو الله تع لزم ان يصدر
عن الواحد كثرة وان كان موجدها غير الله فليس هنا ممكن سابق على العقل الاول عندهم فيلزم ان يكون
موجدها واجبا غير الباري فيتعدد الواجب والكل عندهم محال بناء من كون الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلزم
انه يجوز ان يصدر عن الواحد كثرة فينهدم ما بنوا عليه من ترتيب صدور الممكنات عن الله تع فثبت صدورها
عن الصانع باختيار وبارادة يوجدها بعد عدم وهو المطلوب قوله اصل قد ثبت ان فعل الباري تع لداعيه
الخ اقول يعلم احدنا قد يعلم مصلحة او يظنها او يخيلها فيحصل له تشوق بعد ذلك الى ذلك المطلوب ويترتب على
ذلك التشوق ميل هو الارادة وكذا اذا علم المفسدة او ظنها او يخيلها او يترتب على ذلك نفور ذلك هو الكراهة
فينضم الى الاول تصميم فيفعل بواسطة القدرة وكذا ينضم الى الثاني فيترك بواسطتها وهذا كله منتفي عن
الباري تع الا العلم بمصلحة الفعل والترك وهو الداعي الى الفعل والترك وهو ارادة الفعل والترك فيعني
الجميع واحد فظهر لك ان الباري لا يفعل شيئا الا وقد علم وكذا لا يترك شيئا الا وقد علم فيكون الباري تع عالم
وهو المطلوب قوله ويجب ان يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بكلها الخ اقول لما حصل المص القدرة

ودليلا على العلم قال لانه الباري تع عالم بجميع الممكنات قادر على كلها اي قادر على جميع الممكنات اي يوجدها
لان المعلومات فلابد ان يعلم والمقدورات فلابد ان يقدر عليها والا انقلب واجبا او ممتنعا والباري
تع ليس الي القريب ولا من شي ابعد حتي يقدر على القريب دون البعيد ويعلم القريب دون البعيد لان ليس في
مكان ذلك او قدرته وعلمه ليس من العوارض حتي يجعله ذلك العوز قادرا على شي دون شي وعالما بشي دون شي وقد
قدر على ايجاد العالم ودل على ذلك علمه فلو لم يقدر على الجميع ويعلم الجميع لزم الترجيح بلا مرجح فاعلم ان
العلم اعم من القدرة لانه يشمل الواجب والممكن والممتنع والقدرة تختص بالممكن قوله نقض وجواب
شبهه قالت الفلاسفة الباري تع لا يعلم الجزئي الزماني الخ اقول العلم بالجزئي كعلمك بدخول زيد
الدار مثلا فان لم يعلم وقت المعين مثلا الساعة كان علما بالجزئي على وجه كلي وان علم بوقت المعين كعلمك
ان دخل هذه الساعة كان علما بالجزئي على وجه جزئي وهذا العلم الذي منعه الحكما قالوا ان العلم
صورة مساوية للمعلوم في العالم بحيث لو برزت الي الخارج لكانت هي المعلوم كعلمك بالسما فاذا فرضنا ان
زيد دخل الدار حصلت صورة دخوله ثم خرج فان بقيت صورة الدخول في ذات الباري تع ولم يحدث
صورة الخروج كان علم الباري تع جهلا وان زالت صورة الدخول وتجددت صورة الخروج كان الباري تع
محلا للحوادث بحسب عددها وكل حادث يحصل في العالم يحصل له مثل ذلك لكن الباري تع لا يجهل شيا ولا
يحل فيه حادث وايضا لو تغير علم الباري لتغيرت ذاته لان علمه نفس ذاته والكل محال فثبت من كونه عالما
بالجزئي الزماني على وجه جزئي فلا يعلم كذلك بل يعلم على وجه كلي فان ذلك لا يحتمل كما لو فرضنا انك
تعلم ان الكسوف مما يتصف بالوجود الخارجي ولا تعلم انه حصل فيما مضى او هو حاصل الان او يحصل
فيما ياتي فان هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل قوله وهذا الكلام يناقض قولهم الخ اقول اي
الحكما اصلوا اصولا ثلثة يلزم من اجتماعها ان الله تع يعلم هذه الجزئيات وقد انكروا بشبههم ان الله لا يعلمها
فكانما نقضوا انفسهم ا من الاصول ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة علم
بها وبجميع لوازمها ومن جملة لوازمها المعلول فمن علم بالشمس علما تاما علم باشراقها ب ان الباري تع علة
لجميع الممكنات لصدور الكل عنه اما بلا واسطة او بواسطة وعلة العلة علة ج ان الباري تع يعلم ذاته لانها
مجردة على ما بينوا ويحصل من هذه الثلثة انه يعلم الجزئيات قوله فهم بعض امور جمة الى اخره اقول لما

الزعم التناقض بينا انهم لا خلاص لهم عن التناقض الا باحد حجة اوحد وجهان ينهدم بهما الاصول الذي يلزم
منهما ان الباري تع يعلمها فيقعون على ضلالهم بالشبهه من غير تناقض ووجهان ينهدم بهما الشبهه فيستولي
الهوى من الاصول التي يلزم انه يعلمها وواحد ينهدم به الجميع فيقعون منزلة الساكت والساكت لا يوصف
بالتناقض اما الذي ينهدم به الاصول الاول من الذي ينهدم به الاصول ان لا يجعلوا هذه الجزئيات التي هي
علم الباري بها صادرة عن الواجب فانهم ان منعوها لا يلزمهم ان الباري يعلمها الا انا اذا قلنا انتم قلتم ان الباري
تع يعلم ذاته وانما يعلم العلة يعني العلم بالمعلول فيلزم ان يعلم هذه الاشيا قالوا انما يلزم ذلك لو كانت
صادرة عنه تع ب لا يجعلوا العلم بالعلة علم العلم بالمعلول فاذا قيل لهم اصلتم اصولا لان الباري تع يعلمها
لانكم قلتم انها صادرة عن الباري وان الباري يعلم ذاته قالوا لا يلزمنا الا اذا كان العلم بالعلة يعني العلم
بالمعلول ونحن لا نقول به ج ان يعودوا لهم اصلتم اصولا انه يعلمها لانكم قلتم انها صادرة عن الباري وان العلم
بالعلة يعني العلم بالمعلول قالوا لا يلزمنا ذلك الا اذا قلنا ان الباري تع يعلم ذاته ونحن نعجز عن اثبات علم
الباري تع وعن نفيها واما الاصول التي تنهدم بها الشبهه بانه يجوز وان الباري تع محل للحوادث لانهم
بنوا شبهتهم على انه لا يجوز على ذلك لانهم قالوا لو زالت صورة الدخول وتجدد صورة الخروج لكان تع
محلا للحوادث وهو باطل عند ت ان لا يجعلوا العلم صورة واذا لم يجعلوا صورة انهدمت الشبهه لانهم
قالوا اذا دخل زيد الدار حصلت صورة الدخول واذا خرج حصلت صورة الخروج واما الخامس الذي ينهدم به
الجميع فهو انه يعترفوا بالعجز عن علم الباري تع لانه ينهدم ذلك الاصل الذي قدمناه وهو انه يعلم ذاته
وينهدم به الشبهه لانهم قالوا اعلم الباري بدخول زيد وبعلم بخروجه اذ لو بقي الدخول لكان جهلا لكن الباري
تع عالم فاذا ارتفع العلم انهدمت الشبهه التي اوجبت لهم ان الباري لا يعلمها وانهدمت الاصول التي
اوجبت لهم ان الباري يعلمها فيقعون على الجهل البسيط والغرض انهم لا ينزلون عن كل واحد واحد
من هذه الخمسه فهم على التناقض باقون قوله والجواب عن الشبهه الخ اقول الجواب
ان الشبهه مبنية على ان العلم صورة وهو باطل لانه ليس العلم صورة لا في حقنا ولا في حق الباري
تع لان الصورة يتناول الظن والشك وغيرهما مما لا يصلح ان يكون علما وحيث كان العلم الكشف كانت
الاشيا من الازل الى الابد منكشفة للباري بعلم المتجردات الزمانية ومقاديرها وكم بين ازمانها
معها

مقصورة فلا انسبه الي علمنا بواسطه الالات وذماننا فدخول زيد وخروجه منكشف من الازل ولهذا
ان علمنا بطلوع الشمس غدا ومتعلقة الاانكشافه وحضوره لايتجدد لنا منه شي اذا تغيرت بعقلها
ثم فيما يتعلق بالباري بتغير الصورة في اذهاننا فانا قبل دخول زيد الدار لاندري هل سبق للباري علم بدخوله
الدار ام لا فاذا دخل حصلت لنا صورة وهو ان الباري تع علم ان زيد يدخل الدار فاذا خرج حصلت
لنا صورة ان الباري علم بخروجه وتلك الصورة لا هي من الكشف الذي قدمناه ونقل عن الحكماء انهم
قالوا ان الباري تع يعلم الجزئيات لكن لا يعلمها بواسطه الالات الزمانيه وذلك ان النفس وان كانت
مجردة لكنها لا تحصل الادراكات الا بواسطه البدن الزماني والباري تع يعلمها بغير هذه الالة
وهذا القول يناسب عقولهم واصولهم قوله فايده الحي عند المتكلمين الخ قوله اي عند
بعض المتكلمين لان الاشاعرة قالوا الحي من هو صفه لاجلها يصح ان يقدر ويعلم وبعض المعتزله
قالوا من هي حاله لاجلها يصح ان يقدر ويعلم واثبتوا الصفات غير هذه تسمي المعاني وهي صفات الا شاعره
كالقدرة والعلم والاحوال عند المعتزله وستعلم بطلانها لانها لو كانت ذاته لكان الباري تع ناقصا
ولو كانت قديمه تعدد الواجب وتعدد الواجب محال والنقص علي الله تع محال لان صفات الباري
تع صفات كمال والخلو من الكمال نقص فالباري تع لا يحل فيه حادث قوله فايده على تع بان
في الايجاد او الترك مصلحه تسمي ارادة الخ قوله جمع المص بين الارادة وبا في الصفات لانها علم
خاص فالارادة علم مختص بالمصلحه في الايجاد او الترك فالعلم بمصلحه الايجاد هو ارادة الفعل
والعلم بمصلحه الترك وهو ارادة الترك تسمي هذه ايضا كراهه فادرج المص هذه الكراهه في
الارادة وكلام المص هنا هي في ارادة الله تع في افعاله وتروكه وهذه الصفه يدل عليها
النقل والعقل بخلاف الصفات الاتيه اما العقل فلان تخصيص العالم في الايجاد والترك مسبوق
عليهما ودال عليهما كما خصص ايجادك في هذا الزمان دون ما قبله وما بعده لان الترجيح
بلا مرجح محال فايجاده لك في هذا الزمان دليل علي ارادته وترك ايجاده لك في زمان نوح مثلا
دليلا علي كراهته لان التخصيص بلا مخصص محال واما الدليل علي مذهب المص من النقل كقوله
تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولكن كره الله انبعاثهم الي غير

ذلك واما السمع والبصر والمدرك فلما لم يدل عليها العادة في العالم وكان ظاهرها الجسمانية لم يدل
عليها العقل بل الدليل النقلي كقوله تع وهو السميع البصير وقوله تع وهو يدرك الابصار ومعنى انه
سميع انه يعلم المسموعات وهي الاصوات ومعنى انه بصير انه يعلم المبصرات كالالوان والاضواء وا
لحركات والسكنات ومعنى انه مدرك انه يعلم المدركات وقد وصف نفسه بذلك وجب علينا ان نصف
الباري بما وصف به نفسه ووجب حمله بما يوافق العقل قوله وكلما ورد مما ظاهره الرؤية اريد
به الكشف التام اقول نحمل ما ردوه من قوله عم ستروون ربكم يوم القيامة كما ترون البدر
محمول بعد تسليمه على المعرفة الضرورية لان المعارف يوم القيامة كذلك قال الله تع ذلك يوم لا ريب
فيه واما باقي الظواهر فلها محتملات اخرة فقوله الى ربها ناظرة معناها منتظرة رحمة ربها وقوله
قول موسى عم بقوله رب ارني انظر اليك كان لقومه بدليل قوله تع فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة وقوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار الجبل حال حركته لانه تحرك
بالاتفاق واستقراره حال حركته محال فصارت الرؤية معلقة على المحال والمعلق على المحال محال فالرؤية
محال فبطل قولهم ان الله علق الرؤية على امر ممكن وان موسى سالها فتكون ممكنة قوله هذا بيه
الباري تع قادر على جميع الممكنات فيكون قادرا على ايجاد حروف واصوات الخ اقول الدليل
على ان الله تع متكلم اجماع المسلمين والقران كقوله تع وكلم الله موسى تكليما وانما قلنا ذلك لان
نقل الاجماع عليه وظاهره الجسمانية فدليله ما ذكرناه وان الله تع قادر على كل مقدور وخلق مثل
هذا الكلام في جماد مثلا من جملة المقدورات قوله وهو باعتبار خلقه اياه متكلم يشير الى ان المتكلم
فاعل الكلام لا من قام به الكلام رد على الاشاعرة اذ لو كان المتكلم من قام به الكلام لكان الاخرس وا
لساكت متكلمين وعلم من قوله الباقي في جماد بطلان قول الكرامية والحنابلة حيث قالوا انه تع فعله في
ذاته الا ان الكرامية قالوا انه حادث والحنابلة قالوا انه قديم وغلط النص عليهم حيث اشار الى حدوثه
بانه مركب والمركب حادث وبانه عرض والعرض متوقف وجوده على محله فيكون حادثا بانه يعدم
ويحدد والقديم لا يعدم قوله انه قيل رد على الاشاعرة تقريره ان قالت الاشاعرة انا لا ننكر
الكلام الذي ذكرتموه من انه حادث وانه الحروف والاصوات وان الله قادر على ان يخلقه في جماد لكن
الكلام

الكلام الذي نثبته ان صفة له هو صفة قديمة لان الباري تع ليس محلا للحوادث وبالجملة هي كالقدرة
والعلم وبواسطتها يصدر هذا الكلام الذي يعرض مراد الله تع اجاب المص بان العقل لم يدل لنا الا ان
الافعال الصادرة عن الباري تع بواسطة قدرته وارادته وهما نفس الذات بعد ايجاد الحروف والاصوات
صادرة عن الباري تع كصدور غيرهما من الممكنات لانه لا قديم الا الله فان نسلم ان نسميها كلام لا جل صدور
الكلام عنها فلا منازعة في اللفظ واعلم ايضا انهم بنوا مذهبهم على ان لنا كلاما نفسانيا الذي يجد الانسان اذا
اراد التكلم وهذا باطل لانا لا نجد الا تخيل الحروف وتصور المعاني والقدرة والارادة وغيرهما مما هو سبب
ابرازه الي الخارج ولم نحصله شيئا منهما **قوله** فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره الا ليس
لفظة الله الخ **اقول** الاقسام اربعة اما ان يدل على الذات فقط من غير اعتبار امر اخر وهو
لفظة الله فانه اسم الذات الموصوف بجميع الكمالات الربانية المتفردة بالوجود الحقيقي فان كل موجود
سواه غير متحقق الوجود بذاته بل مما استفاده من الغير ويقرب من الاسم لفظة الحق اذا اريد به الذات من
حيث هي واجبة الوجود فان الحق هو دائم الثبوت والواجب دائما ثابتا غير قابل للعدم والفنا فهو حق من
كل حق وما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانه بالاضافة الي كل مقدور لتعلقت به القدرة
بالتأثير والعالم فانه ايضا اسم للذات باعتبار انكشاف الاشيا والخالق فانه اسم للذات باعتبار تقديره
الاشيا والباري فانه اسم للذات باعتبار اختراعها وايجادها والمصور باعتبار انه مرتب صور المخترعات
احسن ترتيب والكريم فانه اسم للذات باعتبار اعطا المسؤلات والعفو عن السيئات والعلي هو اسم
للذات التي هي فوق سائر الذوات والعظيم هو اسم للذات باعتبار تجاوزها حد الادراكات الحسية
والعقلية والاول هو السابق على الموجودات والاخر هو الذي تصير اليه الموجودات والظاهر
هو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها دلالة بينة والباطن فانه اسم لها بالاضافة الي خفائها
عن ادراك الحس والعقل والوهم الي غير ذلك من الاسما **قوله** ما يدل على الذات باعتبار سلب
الغير عنه كالواحد باعتبار سلب المثل والنظير والشريك والفرد سلب الجزء عنه والغني باعتبار
سلب الحاجة عنه والقديم باعتبار سلب العدم عنه والسلام باعتبار سلب العيوب عنه والنقايص
والقدوس باعتبار سلب ما يخطر بالبال عنه الي غير ذلك **قوله** باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي

فانه المدرك الفعال الذي لا تلحقه الافات والواسع باعتبار سعة علمه وعدم فوات شي منه والعزيز هو
الذي يظهر له وهو مما يصعب ادراكه والوصول اليه والرحيم هو اسم للذات باعتبار شمول رحمته للمومنين
وعدم خروج احدهم من رحمته وعنايته وارادته الخيرات الاسما بالنسبة الى ذاته المقدسة على
اقسام ثلثة ا ما يمتنع اطلاقه عليه وذلك كل اسم يدل على معنى يحيل العقل نسبته الى ذاته الشريفة كالا
سما الدالة على الامور الجسمانية او ما هو مشتمل على النقص والحاجة ب ما يجوز عقلا اطلاقه عليه وورد
الكتاب العزيز والسنة الشريفة تسميته بذلك لاحد حاجي تسميته بل يجب امتثال الامر الشريف وكيفية الاطلاق
عليه بحسب الاحوال والاوقات والتقييدات اما وجوبا او ندبا ج ما يجوز اطلاقه عليه لكن لم يرد ذلك
في الكتاب والسنة الشريفة كالجوهر فان احد معانيه كون الشي قايما بذاته غير مفتقر الى غيره وهذا
المعنى ثابت له تع فلا المص يجوز تسميته تع اذ لا مانع في العقل من ذلك لكن ليس من الادب لانه وان جاز
عقلا اطلاقه ولم يمنع منه مانع جاز ان لا يناسب من جهة اخرى لا نعلمها اذ العقل لا يطلع على
ممكنات تكون معلوما فان كثيرا من الاشيا لا نعلمها اجمالا او تفصيلا وان احار عدم المناسبة ولا
ضرورة داعية الى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم يرد فيه نص شرعي من الاسما وهو المطلوب
وهذا معنى قول العلما ان اسماوه تع توقيفية اي موقوفة على الاذن والنص في اطلاقها قوله ختم
وارشاد هذه الفقرة في معرفة المدح ذاته تع قوله لما وجبت معرفة الله تع الشكر على نعمايه كانما
تقدم من اثبات الذات والصفات كافيا في الشكر ثم ان المص رفع عنكما ايهام ان يتصور انه لا يعرف الله تع
الا بطريق النظر بقوله ومن اراد الارتقا وبين انه لا يمكن معرفة الله تع بكنه حقيقته لا في الاول الدليلي
ولا في الايمان الغيبي فقال لا اجعاود في علم الكلام التجاوز عنه وعلم الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تع
وعن صفاته وافعاله واحوال الممكنات من حيث المبدا والمعاد على قانون الاسلام وقلنا على قانون الا
سلام ليخرج علم الفلاسفة المسمى بالالهي فانهم يبحثون فيما يبحث فيه المتكلم على قانون الكفر قوله
اعظم اصلا من اصول الدين قوله اصول الدين عند الامامية اربعة التوحيد والعدل والنبوة
والامامة فاشرفها التوحيد وسمي فصل التوحيد مسئلة واحدة وهي ان الله واحد لكن لما كانت صفات
الله تقدست ذاته عند ناسخ العقل فصل التوحيد وقال المص بل هو اصل الدين كله مبالغة لان الباقي
تبعه

يتوقع له وجود الله عليها قوله اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للانام الى اخره
اقول لان معرفة كنه الحقايق اما بالضرورة او بالحس والضرورة يرجع الى ادنى توجه العقل مثل ان
الكل اعظم من الجزء او الى الحس كالمشاهدات بالبصر ومعرفة الله تع لا يكفي فيها ادنى توجه من العقل لما
عرفت في صفاته لا كنه ذاته واما الا بالحس فالباري تع غير محسوس ولا بالحس الظاهر ولا بالحس الباطن
فلا يحس بما هو متفرع عليها ولهذا ان المبادي لا يعرف بالتواتر لان مرجعه الى الحس الظاهر واما
المعرفة بالحد لا يكون الا بالجنس والفصل كما نقول في حد الانسان انه الحيوان الناطق والجنس والفصل
جزآن والواجب تع لا جزء له لما عرفت من التركيب والدليل العام ما نقل عن سيد الانام يا من لا يعلم ما
هو الا هو فلم نعرف سبحانه تع الا بصفاته الخاصة كوجوب وجوده وقدرته الذاتية وغير ذلك قوله
وكماله الهية اعلى من ان تناله ايدي الظنون والاوهام اقول الظن اعتقاد راجح والوهم اعتقاد مر جوح
كما لو رايت شبحا فانما اعتبار انه شخص واعتبار الا شخص وهم قوله الفصل الثاني في العدل
الخ اقول هذا الفصل يسمى فصل العدل والعدل في اللغة التسوية بين الشيئين وفي اصطلاح اهل
اصول الدين هو كون الباري لا يفعل قبيحا ولكن المتكلمين سموا هذه المسئلة وما تفرع عليها كتقسيم الفعل
وما يتفرع عليها كاللطف سموا الجميع فصل العدل والفعل ضروري التصور فلا يحتاج الى تعريف
وهو اما ان يكون له مدخل في هذه الاقسام اولا والثاني حركة النايم والساهي والاول اما ان ينفر العقل
منه اولا فان نفر العقل منه فهو وان لم ينفر فهو الحسن والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا والاول فهو
الذي ينفر من تركه اما ان يرجح العقل فعله وهو المندوب او يرجح تركه وهو المكروه او تساويا فيهما
وهو المباح فقد اشترك الواجب والقبيح باعتبار فعله وهذه الاقسام ورد النقل بمثلها وعليها مدار
الاحكام الشرعية قوله اصل انكرت المجبرة والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية الخ
اقول الاقوال في هذه المسئلة اربعة آ قول من نفي التحسين والتقبيح بالعقل النظري وهم المجبرة
والحكماء فلهذا اشترك المصنف بينهما بقوله انكرت المجبرة والفلاسفة وهؤلاء اختلفوا فالاشاعرة
قالوا لا تحسين الا ما حسنه الشرع ولا تقبيح الا ما قبحه الشرع ولا واجب الا ما اوجبه الشرع واما
الحكماء فقالوا ان التحسين والتقبيح بالعقل العملي منوط بتدبير النوع الانساني والقوة البشرية فيه تصرف

كرد الوديعة فهذا ان قولان القول الثالث للعدلية وهو ان العقل النظري الذي متعلقه العقايد الحقية
كاثبات الصانع هو الحسن والقبح والقبيح عقليان وشرعيان ثم اختلفوا فمنهم من قال ذلك ثابت بالدليل
واشار المص اليه بقوله ولاهل العدل عليها دلايل واشار المص اليهم بقوله والاولى اثباتها بالضرورة وعلل
باقي العدلية قالوا اذ لكل من عز حاجة الى دليل بقوله ان النظر كالدليل لابد ان ينتهي الى الضرورة واذا
امكن اثبات الدعوى من غير دليل كان توسط الدليل عبثا قوله وسبب الاشتباه في الحكم اشتباه ما
يتوقف عليه الحكم اليه اقول هذا جواب عن سوال مقدر يوجه للعدلية الذين ادعوا ان التحسين والتقبيح
ضروري بان يكون الدليل [illegible] على من استغنى عن الدليل في ضروريته وتقريره انه لو كان الحكم به ضروريا
لما اشتبه علينا ولما خالفنا كما خالفكم في ان الكل اعظم من الجزء واجاب بان سبب اشتباه الحكم اشتباه
الالفاظ الذي تركب منها الحكم وهو المحمول والموضوع فالمحمول هو المحكوم به والموضوع هو المحكوم
عليه قوله ولا ينافي ذلك ضرورة الحكم اي يجوز ان يكون الحكم ضروريا وان كانت الالفاظ كسبيه
يحتاج الى قول شارح فقولنا الفاعل منحصر في المختار والموجب فانه ضروري وان احتيج الى تعريف
المختار وتعريف الموجب فان الضروري هو الذي لا يحتاج الى واسطة لاجل الحكم لا يحتاج الى واسطة
يحصل به دليل على الحكم كاحتياج حدوث العالم الى توسط الامكان لا انه الذي لا يحتاج الى شيء اصلا
محل النزاع هنا كذا اي المسئلة التي نحن فيها وهي كون الفعل حسن وقبيح مما يحتاج الفاظها الى
التعريف لان الحسن والقبيح ليسا بيّنين بانفسهما بل يحتاجان الى تعريف فاذا انكشف معناهما
جزمنا بتقرير العقل من فعل القبيح وترك الواجب كما اذا تصورنا معنى الكل جزمنا بان الكل اعظم من
الجزء قوله اصل واجب الوجود [illegible] بتفاصيل القبائح وترك الواجبات الخ اقول اعلم انه
اذا انتفى داعي القبيح لانه قبيحه صارفا فلا يقع فعله من الفاعل فاذا انضمت اليه صوارف الحركات
ابلغ في الامتناع ولهذا لو خير العاقل بين دينارين احدهما حلال والاخر حرام وتساويا من كل
جهة فانه لا يختار الحرام فاذا دواعي القبيح احد ثلثة اما الاكراه عليه فيدعو الملجا الى فعله او الحاجة
اليه كاحتياج الغاصب الى الطعام ليسد به جوعه او تخيلا كاحتياج الزاني الى قضاء شهوته وبالجملة
الحاجة اما عقلية او طبعية والثالث من اسباب الجهل كمن ياكل حراما وهو جاهلا وهذه الاسباب

المسئلة متفية عن الواجب لانه قادر على كل مقدور وغني عن كل ما سواه لانه لا يحتاج في ذاته والاحتياج
الى من يوجده ولا في كماله لانه نفس ذاته وكذا هو عالم بكل معلوم فيعلم القبح مفصلا فيلزم منه على ترك
الواجبات لانه من جملة القبايح وبعلم غناه عن القبيح فيبقى نفس كون القبيح صحيا صارفا فقد انتفى الداعي
ووجد الصارف فيمتنع الفعل وان شيت فقل البارى تع لان فاعله ناقص والبارى يكمل الجميع وانبيا
محتاج الى من يكمله قوله الاصل الخامس التي توجد من عبيده هم موجدوها بالاختيار الخ اقول فصل
الاقوال في فعل العبد خمسه آ قول بعض العدليه وهم انهم موجدوها بالاختيار من غير حاجه الى دليل
وينبه عليه المص بقوله لانها اى افعالهم توجد بحسب دواعيهم وتنتفي بحسب صوارفهم ويجدون ذلك
من انفسهم والوجدانيات من الضروريات وهو مذهب ابو الحسين على الاول بالضروره ثم ارتضاه الحكم
بقوله ليس ببعيد فذلك ان الدليل لا بد ان ينتهي الى الضروره فاذا امكن اثبات المطلوب بالضروره انه آ
لم يحتج الى توسط الدليل ب مذهب باقى العدليه وهو هذا المذهب بعينه الا انهم قالوا حصلناه بالدليل
واشار اليه المص بقوله ان اسند لمنا الخ ومعناه ان كانت القبايح موجوده في هذا العالم باعتراف
الخصم فالسائل حق وهو اختيار العدليات الملازمه ان القبيح لا بد له من فاعل وليس موجدا غير الله وقد
تقدم ان البارى تع لا يفعل القبيح فيكون القبيح من العبد فيكون العبد فاعلا باختياره ولما دل هذا الدليل
على ان العبد فاعل للقبيح والغرض ان العبد فاعل لجميع افعاله تعرض للحسن فقال واذا كان فاعلا للقبيح كان
فاعلا للحسن اذ لا فرق في العقل لان زيدا اذا كذب صدق ان يقال كذبت وكذا ان صدقت ان يقال صدقت
ج هم موجدوها بالايجاب اى ان الافعال من العبد لكن لم يمكنه الترك لان القدره والاراده ومع
انضمامها يجب الفعل وسياتى جوابهم واشار اليه المص بقوله وعند الفلاسفه الخ د قول المجبره الخالصه
وهم الجهميه اصحاب جهم بن صفوان الذي ابتدع لهم هذه البدعه وقال نسبة العبد الى افعاله كنسبة
اللوح الى الكتابه والكل من الله فلزمه ان يكون الله تع ظالما للعبد اذا عذبه وامر النفسه وناهيا لنفسه
ومنكرا على نفسه ومتوعد النفسه الى غير ذلك واشار المص اليه بقوله وعند المجبره الى الخ اي قوله ابو
الحسن الاشعري وهو انه اثبت للعبد كسبا وسياتي في قول المص والذي اثبته الى اخره ابو نسبه
والذي اثبته ابو الحسن الاشعري وسماه كسبا واسند وجود الفعل الخ اقول هذا ما وعد نا به من

المذهب الخامس وهو جبر بين ان بسمانه مذهبا لا مذهبا لان الناقص او بادية منه اي حقيق كما ذكره المصنف لما

لهم على ذلك انه لما كثرت الشنايع عليهم من المعتزلة وجرت عليهم الامثال كما قيل حمار بشيوا اعقل من بشر لان

حماره يدرك لنفسه قدرة على طفر الجدول الضيق دون الواسع والطريد يرك الانسان قدرة على فعل يعذر عنه

دون حسنا ولان البارئ امر ونهى ووعد وتوعد فاذا كان الكل منه كان الكل راجع اليه اليه التحويل فيه وسموه

كسبا حتى انه لما ينبسط لهم عن صاحب مقالتهم اختلفوا في تفسيره فمنهم من قال للعبد قدرة ولكن ما اثرت

في الفعل ومنها تفارق حركت حركت العباد فمنا علم الله ان العبد صمم خلق الفعل فيه وهذا باطل اما اولا

فلان التصميم هو من افعال القلوب واما ثانيا فلانه اذا فرض في عالم ان تصميمه لا يوثر كان حماقة وان

قصد بذلك انه يصمم حتى يجعل الله كان هو الحامل للبارئ على ذلك الفعل وجاز ان يكون قبيحا ومنهم من

فسره بالاسم كاللطمة للتاديب وللتعذيب فان حركة اليد من الله ان نوى التاديب اثيب وان نوى التعذيب

عوقب والكلام فيه كما مضى من ان النية من فعل القلوب وايضا فرق بين من نوى قتل النبي ونوى سهمه

فقتله وبين من اخطاسهم لكن العقل يفرق بينهما والشرع الى غير ذلك حتى ان من مصنفيهم كالبيضاوي

انكر التحقيق في ذلك فقال اما ان يجعلوا للعبد فعله او لا لانهم نفوا مطلق الفعل فيلزم نفي معيذه واثبتوا

معيذة من الافعال القلبية فاثبتوا مطلقه وهو راجع الى التناقض **قوله** شبهة وجواب قالت المجبرة

ان كانت القدرة والارادة من الله تع الى اخره **قوله** لما اثبت ان العبد قادرا مختارا اخذ في رد شبهة الخصم

وتقرير هذه الشبهة ظهر ان كانت القدرة والارادة وهي العلم بالمصلحة من الله فالفعل منه تع لان القدرة

هي الموثرة في الفعل مع ضميمة ارادته فيجب الفعل لانه لو ما خر ثم وجد في وقت اخر فان كان لا لمرجح

لزم الترجيح بلا مرجح وان كان هو للمرجح اي لامر زاد او نقص لم تكن القدرة مع الارادة كافية لكنها كافية

لما ذكرناه وكذا لو فرضنا عدم القدرة والارادة امتنع الفعل وهذا شان العلل اذ هي التي بوجودها

يجب الفعل وبارتفاعها يمتنع الفعل والجواب منع المقدم فان ارتفاع الفعل بارتفاع القدرة والارادة

مسلم لان رفع المعلول يكفي فيه رفع بعض العلة كعدم الخشب فانه يكفي في عدم السرير بخلاف وجود

السرير فانه لابد فيه من تمام العلة وههنا القدرة والارادة ليست كافيتين في وجود الفعل

الميل والتصميم فعليكم بيان انهن الله فاجاب المص بما يقرب منه هذا وهو ان القدرة والارادة بمنزلة

الآلة

الله كالسيف الذي صنعه الحداد فانه لو جاهد في سبيل الله كان الثواب له والمدح دون الحداد وبالعكس لو
قتل به مومنا وذلك انه اعطا السيف لم يكف في جهاد وقتله والانكار كل ما صنع سيفا فعل به انا طاعة ومعصيه
للحداد مثلا فلا بد من زيادة من المباشر القريب ثم ان المصنف تركهم على مرادهم اي ولو سلمنا لا وهم ان العبد
موجبا اي فعل ولم يمكنه الترك وهذا مذهب الحكما لا مذهبكم ولهذا استدل لرايه على ان العبد موجب ثم دفع
ايهام الايجاب بان قال انا نجد ضرورة انا نقصد فنفعل ولا يسمع الانكار في الضروريات ولا نريد بالاختيار
الا هذه القدرة فانه هو الفارق الابرى ان الموجب العنبري كالانسان الهاوي من السطح فانه يساوي المتحرى
الذي يجب فعله لان كل منهما انشعر بفعله واوجبه القادر بالتصميم والهاوي بالقاية لكن بينهما فرق وهو ان
كل خطوة حصلت من النازل من الدرج مساويه لكل جزء هوي فيه الهاوي في انهما لا قدرة عليهما الان تحصيل
الحاصل محال فيبقى القادر على المستقبل لان النازل من الدرج لما ان يقصد محطوا انارلا ويمكنه الوقوف والرجوع جوع
والهاوي لا يمكنه ذلك ولو قال اني قاصد فتمم هوي كان سفه وحماقه واما الموجب الذاتي فيفارق
المختار ايضا بعدم القصد مطلقا والشعور وعدم تاخر الفعل واذا لم يكن القدرة والارادة موثره
ايجابا مع ان الموجب يسمي فاعلا لم يوثر خبر انطرين الاولي قوله شبهه وجواب قالوا ايضا علم الله تعالى
يتعلق بفعل العبد لكم اقول اصل هذا ان الواجب تع علم ان زيدا يفعل هذا الفعل فلو امكن من الترك
الترك انقلب علم الباري تع جهلا فصار فعله واجبا وتركه ممتنعا ولا قدرة على الواجب والممتنع
واجاب المصنف ان هذا ينبني لو هم الايجاب اي العبد فعل ولم يمكنه الترك ولم يكن الفعل لانه لم يفعل والجواب
عن الايجاب كما تقدم لان افعالنا مسبوقة بالقصد ضرورة ولا نعني بالاختيار الا هذا القدرة وعارضهم
المصنف بان علم الباري تع في الازل تعلق بافعاله المعدودة كتعلقه بافعال العباد فانه علم انه يخلق زيدا مثلا في هذا
الوقت المخصوص فيكون ترك خلقه ممتنعا وفعله واجبا ولا قدرة على الواجب والممتنع فيكون الباري مجبورا
وهم لا يقولون به وكلما اجابوا به فهو جوابنا ولم يسعهم الا ان يقولوا العلم ليس ما ثره قوله على انا نقول العلم
لا يكون علما الا اذا طابق المعلوم الخ اقول العلم ينقسم الي فعلي وهو ما يكون له نسبه في ايجاد المعلوم
كمن تصور شكلا لم يحصله من الخارج ثم يوجد في الخارج وانفعالي وهو كان يستفيد شكلا من الخارج ثم
على دفق صورته ولا فعلي ولا انفعالي وهو علم الباري تع لكمال فالسابع في الحقيقه هو العلم الانفعالي وعلم

الباري تع ليس منه فان قيل علم الباري تع وان كان سابقا ولكن المعلوم سبق باعتبار اخر فانه لو لم يكن في نفس
الامر ان زيدا يدخل الدار لما تعلق علم الباري بذلك والجواب ان هذا سبق باعتبار ذهاننا فلا نمنع من كونه علة في
الخارج فان قيل دخول زيد الدار لا ادري هل الباري علم ان زيدا يدخل الدار ام علم انه لا يدخل الدار فاذا دخل
زيد الدار علمت الذي تع علم ان زيدا يدخل الدار في الازل وايضا هذا من قال ان ارادة الباري هي العلم بالمصلحة استلزم
تقدم مطلق العلم لانه اذا اثبت للعبد ثبت المطلوب قوله هذا بواذا ثبت ان للعبد فعلا وكل فعل يستحق به العبد
مدحا او ذما او يحسن ان يقال له لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله تع اقول لما كان الباري له افعال وترك
بالاتفاق وثبت ان العبيد لهم افعال اختيارية وتروك اختيارية ثبت بالضرورة او بالدليل على ما تقدم اي المصنف
بما به الفرق بين فعل الرب وتركه وفعل العبد وتركه فقال كلما احسن ان يمدح فاعله على فعله كالحسن او على
تركه كالظلم او يذم على فعله كالجناية او يذم على تركه كالواجب فهو فعل العبد وما ليس كذلك فهو فعل الرب
ككونه طويلا وقصيرا وكذا ما احسن ان يسال عن ما فعله او تركه فهو من العبد كقولنا لم زنيت ولم تركت الصوم
ليلا وقولكم لم كنت ابيض اللون ولم كنت اسود فان ذلك ليس من فعله قوله ثبت بطريق العكس الخ
اقول هذا عكس النقيض بنقيض افعاله ليس من افعاله ونقيض مصالح عباده مفاسدهم فتخالف
الترتيب فيقول كلما انه مفاسد بالنسبة اليهم لم يجد منه تع قوله تبصرة قد بينا حقيقة ارادته
تع لافعال نفسه الخ اقول اي تقدم ان ارادة الباري تع لافعال نفسه علمه بمصلحة الفعل او الترك الباعث
عليها ولا يتعلقان باختيار العبد اما ارادته لافعال عباده وتروكها فهي ايضا علمه بمصلحة الفعل الباعث
على الامر المصلحي مثل واقيموا الصلاة والنهي عن المفسدة مثل ولا تقربوا الزنا او يتعلقان باختيار
العبد وقد يقال هنا الامر اذا كان دليلا على الارادة وان كان غير المدلول فكيف يجعله المصنف معرفا
لها او يلزم منه ان يكون النهي نفس الكراهة والجواب ان المعنى في بعض افعال الباري تع والذي يتعلق
بالارادة هنا من افعاله هو الامر فلذلك قال امره بها ثم قال والامر بالقبيح يتضمن الفساد فلا يامر به لانه تع
مريد لصلاح العبد سواء كان من فعله تع او فعل العبد والامر كاشف عند هذه الارادة فلا يامر بما هو
مفسدة وايضا كما ان ارادة القبيح قبيحة فلا يريده والرضا به قبيح فعل القبيح وارادة القبيح والامر بالقبيح
والرضا بالقبيح كله قبيح قوله تفسير ما ورد انه تع خالق الخير والشر الخ اقول هذا جواب عن سؤال مقدر

يرد الاشاعرة تقديره انكم قلتم ان الباري تع لايفعل الحسنا ولا السيئات فلا يفعل طاعه العبد ولا معصيه
وقد جآ فعل الباري بذلك في كتابه العزيز والدعا المنقول اما الكتاب فقوله تع وان تصبهم حسنه
يقولوا هذا من عند الله فقد اضاف الحسنه والسيه اليه والجواب ان الحسنه تقال علي الطاعه وعلي
مثل الخصب والسنه تقال علي المعصيه وعلي مثل الجدب والمنسوب الي الباري تع هو الخصب والجدب لا
الطاعه والمعصيه واما الدعا فالذي جا فيه هو خالق الخير والشر فعال الخصم الخير هو الطاعه والشر هو المعصيه
فيكون العبد مجبورا والجواب ان الخير يقال علي الطاعه ويقال علي المستلذات كالعسل والشر يقال علي المعصيه
وعلي ما يلايم الطباع كالحيات والعقارب والمنسوب الي الباري تع هو خلق ما يلايم الطباع كالعسل وخلق
ما لا يلايمها كالحيات لا الطاعه والمعصيه وذلك ليوافق النقل العقل فان قيل الجدب وخلق الحيات
والعقارب فيها مصالح وان كنا لا نعلمها علي التفصيل فنعلمها علي الاجمال مما تقدم ان فعل الله كله مصالح
للعبيد وكل مفسده هي من العبد قوله الفصل الثالث النبوه والامامه اصل اذا كان الغرض من خلق
العبيد مصلحتهم الخ اقول هذا دليل المتكلمين علي وجوب النبوه في حكمه الله تع وهو انه قد تقدم
ان الباري تع خلق لمصالح ترجع اليهم واراد منهم مصالح ونفي مفاسد اختياريه ترجع اليهم وحيث كانت
هذه المصالح منها ما تستقل عقولهم بها كرد الوديعه كانت الانبيا مؤكده لها ومنها ما تستقل عقولهم به لكنها
غفلت لانغماسها في الملابس البدنيه كالشهوه والغضب كانت الانبيا منبهه عليه كالادله علي اثبات الصانع
ومنها لا تستقل العقول به مثل كيفيه الصلوات فهذا لا يعلم بنفسه وامثال ذلك من الصنايع والاحترازات
الصنايع واما دليل الحكما فان الانسان بطبعه يقتضي سكن المدن لحاجته الي الالفه والمساعده في الكلفه
فانه لا يمكنه ان يستقل بكل ما يحتاج بل النوع يحتاج الي التابع وهكذا فامكن ان يحصل من اختلطه المحبه
كل احد لنفسه فلا بد من شريعه تقطع الفتنه ويذكرهم بعبوديتهم كالصلوه الي غير ذلك ولا يعرف نصبها
الي الخلق والا لوقعت الفتنه وكذا لا يكون مبلغها عن الله من جهه الخلق والا لحصلت الفتنه وقد لا
يهتدون الي المصلح ولا الي الصالح والباري تع مجرد فلا يعهد قبلها فلا بد من شريعه وانسان كلاهما
من جهه الله وهو الانسان له جهه قدسيه تناسب تلقي الوحي من الله وجهه انسانيه تناسب تكميل
الخلق وهو النبي ثم ان كانت له شريعه مبتداه كادم او ناسخه بعض ما تقدم كشريعه نبينا سمي رسولا

ايضا قوله اصل امتناع وقوع القبائح والاخلال بالواجبات الخ اقول هذا البحث في وجوب
عصمة الانبياء والعصمة لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له داعي الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية
مع قدرته على ترك الطاعة وفعل المعصية واليه اشار المص بقوله على وجه لا يخرجون عن حد الاختيار قوله
لئلا تنفر العقول عنهم هذا دليل على عصمة الانبياء قبل البعث وبعدها لانه اذا فعل المعصية في الحاضر
او عهدت منه في الماضي لنفرت العقول عنه خصوصا من لا يفعل تلك المعصية فينتقض غرض الباري
لان غرضه ان يبعث الانبياء معصومين وتقبل النفوس عليهم لتحصل كمال الطاعة ونقض الغرض قبيح
قوله وليتقون بما جاوا به هذا دليل اخر على وجوب العصمة بعد البعثة وهو انه اذا كانت الانبياء
معصومين وثقنا بوعدهم بالثواب ووعيدهم بالعقاب لانهم لا يعصون ما ارسلهم به الله تع ونقرب
بذلك من الصلاح ونبعد عن الفساد فيكون داخلا في اللطف وقد تقدم ان اللطف واجب فعصمة الرسل
واجب قوله مقارنه كل مبعوث من حضرته تع الخ اقول لما وجبت النبوة وجب المعجز لمعرفة
به النبي وعرفه المص بما ذكره فقوله امر يدخل فيه الفعل كقلب العصا حية والترك كعجز القادر وقوله
الخارق للعادة ليخرج مثل طلوع الشمس من المشرق وقوله خال عن المعارضة ليخرج به ما يمكن البشر
ان يفعله كالسحر والشعبذة والتنجيم وقوله مقرون بالتحدي بان يقول محمد في والا لا تقدروا
بمثله ويخرج بهذا مثل كرامات الاولياء كقصة اصف ابن برخيا حيث اتى بسرير بلقيس قبل ان يرتد الى سليمان
طرفه قوله اصل محمد رسول الله صلعم لانه ادعى النبوة واظهر المعجز على يده اقول هذا
بحث في تعيين نبوة نبينا صلوات الله عليه وذلك انه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده كان نبيا حقا ينتج
ان نبينا محمد ابن عبد الله نبيا حقا اما انه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فان هذا متواتر والتواتر
من الضروريات لانه اخبار جماعة تستقر النفس ان خبرهم صدق واما بيان ان كل من ادعى النبوة وظهر
المعجز على يده فهو نبيا لان المعجز لا يقدر عليه الا الله تع فاذا صدق به احد كان صادق لان الباري تع
لا يصدق الكاذب فان تصديقه قبيح والله تع لا يفعل القبيح قوله واما المعجز فكثيرة واظهرها
القران الخ اقول اظهر معجزات نبينا القران لحضوره وابقائه على طول الزمان وبيان انه
معجزات النبي صلعم تحدى به العرب حتى يسوروا من قصاره كما قال الله تع فاتوا بسورة من مثله فعجزوا
عنه

عنه وبيان عجزهم صبرهم على القتل والاسر وغيرهما من المشاق والعاقل لا يختار الاصعب وهو قادر
على الاسهل قوله فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل الخ اقول النبي صلعم لا يأتي بما يخالف العقل ظاهرا
وباطنا كالخيانة في الامانة والظلم لان المكلف اذا خالف عقله في هذا خالف عقله في الثبوت نبوة النبي صلعم
فيكون ما يأتي به النبي سوا كان من اسما الله تع او من شريعته على ثلثة انواع منها ما فيه اقتضاء العقل بان الله تع
قادر عالم وان العدل حسن وان الظلم قبيح فهذا يحصل فيه الاذن في صفات الباري ونوله العقل في شريعته ومنه
ما ليس للعقل فيه مدخل الا الصدق مبلغه فهذا اوما خذ من قوله عليه كيفية الصلوة ومنه ما ينكر العقل ظاهره
ويؤوله المحتمل كقوله تع الرحمن على العرش استوى وكون شهادة الزنا باربعة شهادات والقتل باثنين وقطع
سارق القليل دون غاصب الكثير والبحث هنا فيما يتعلق بصفات الباري تع فمنهم من توقف واحال معرفة
معناه على الله تع فلا المصير الى ان يظهر سره من تفضل الله تع باظهار جميع اسبابه ومنهم من فسره بما يوافق العقل
كقوله تع الرحمن على العرش استوى اي استولى وبالجملة جميع ما جاء به النبي يجب اعتقاد صدقه ظاهرا وباطنا
قوله اصل لما امكن وقوع الشرع والعالم الخ اقول هذا بحث الامامة واعلم ان كلما كان وجب النبوة
وجب في الامامة فان العلة التي كانت النبي لازم لها والحاجة الى الصلاح باقية بعد ثبوت النبي فلا بد من عالم مقامه
بان الامامة رياسة والرياسة لطف واللطف واجب على الله تع فالامامة واجبة على الله تع واقول ان الكلمة
التي استدل بها عناد احل في اللطف لان الناس مع الرئيس العادل القاهر المحكم للتدبير كانوا الى الصلاح
اقرب ومن الفساد ابعد وقد عرفت ان اللطف واجب يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية واذا
وجب اللطف وجب ما يدخل فيه وهو لطف الامام فالامامة واجبة قوله ولما كانت علة الحاجة
الى الامام عدم عصمة الخلق الخ اقول تقدم معنى العصمة والدليل على عصمة الامام هو الدليل
على عصمة النبي ثم انا نقول في الامام انه لو لم يكن معصوما لجاز الخطا وافتقر الى امام يردعه كما افتقروا
اليه فنقول ان ذلك الامام او زيد فان كان معصوما كان هو الامام وكان الامام الاول من سائر الرعية
وان كان غير معصوم احتاج الى امام ثالث فان كان هذا الثالث معصوما كان هو الامام وان كان غير
معصوم افتقر الى امام اخر فان افتقر الى ما تقدم او ما يرجع اليه لزم الدور وان بقي يتوالى من واحد
الى واحد لزم الدور والتسلسل باطلان فثبت من كون عدم عصمة الامام فيكون معصوما وهذا الدليل

كالدليل في اثبات الصانع الا ان علة الحاجة هناك الامكان وهنا جواز الخطا قوله اصل لما كانت عصمة
الامام غير موجبة الى الجاء الخلق الى الصلاح الخ اقول هذا بحث وحدة الامام بالدليل العقلي وتقريره
ان العصمة في الامام لما كانت غير ملجئة له الى الطاعة وترك المعصية بل له قدرة عليهما وان لم يختر عما تنبا الاولى انه
عصمته لا تلجي رعيته الى فعل الطاعة وترك المعصية فلو تعددت الامام لتعددت الرعايا وامكن الخلاف بينهم
بخلاف ما اذا كانا تحت يد واحدة وفيه نظر لان الرعيه ان اطاعت الامام اطاع كل رعيه امامها والائمة معصومون
فلا تخالف الائمة ولا الرعايا وان لم تطع الرعايا جاز ان تختلف الرعية الواحدة واستدل ايضا على انه اذا كان
امامان فصليا لم يكن للماموم ان يقتدي بهما معا ولا يصلي منفردا ولا باحدهما فاذا الحق رجوع ذلك الى الاجماع
قوله هداية لما كانت العصمة امرا خفيا لا يطلع عليها الا علام الغيوب الخ اقول هذا بيان لطريق
معرفة الامام فذهب الجمهور الى انها بالاختيار والبيعة وهو باطل لانه كما ان النبوة حق الله لا يتصرف
فيها الا باذنه فكذا الامامة وايضا جاز ان يختاروا من يفسد في الدين ولا يمكن عزله كما لا يمكن عزل سلاطين
الجور وقالت العباسية انها بالارث وهو باطل لان العباس لم يدعها بل طلب البيعة من علي وقالت الزيدية
بالدعوة بان يدعو الى نفسه من هو فاطمي بشروطه والجواب ان الاجماع سبقهم وابطل النص الصحيح
بان العصمة شرط في الجميع لا ما كما تعلم وهي امر خفي لا تكفي فيها حسن الظاهر فلا يعلمها الا الله
او من علمه الله فلا بد من نص من النبي او من امام معصوم او ظهور ذلك من الله ويدعي الامام الامامة
فيظهر الله المعجز على يده كما كان في النبي عم قوله مقدمة لما ثبت ان العصر لا يخلوا من امام معصوما
الخ اقول هذه مقدمة يبنى عليها دليل اثبات امامة علي ع واثبات امامة الائمة المعصومين وتقريرها
انه لما ثبت ان كل زمان تكليف لا بد فيه من معصوم اما نبي او امام لانهما لطفان ولما كان نبينا صلعم خاتم
الانبيا كانت امته لا تخلوا من امام معصوم فاذا اجمعت على امر كان اجماعهم حجة لدخول المعصوم في ذلك
الذي اجمعوا عليه هذا اذا دخل المعصوم مختارا والا لم يسم اجماعا قوله اصل لما ثبت وجوب
عصمة الامام ولم تثبت العصمة في غير الائمة الاثني عشر الخ اقول هذا دليل دال على امامة الاثني
عشر وطريقه العصمة وحاصله ان الاحتمالات ثلث اذ الائمة غير الاثني عشر وهم غير معصومين
كما قاله الجمهور في ابي بكر وعمر وعثمان والعباس وقالت المتاخرون عنهم في بني امية وبني العباس

وكذا الزيديه في كل ما هي بشر وطعنوا باطل لما تقدم من وجوب عصمه الامام ح الايمه معصومين
وهم غير هولاء وغير امتنا وهذا القول خارق للاجماع لم يقل به احد وخرق الاجماع كفر عندنا وعند خصومنا
فلم يبق الا احتمال ح وهو ان الايمه معصومين وهم ايمتنا الاثنى عشر وهو المطلوب قوله اصل الانبياء
باسرهم اخبروا بالحشر الاجسادي الخ اقول يشير الى انه كل من قال بنبوه الانبيا كاليهود والنصارى
وغيرهم قال بحشر الاجساد فيكون ابلغ اجماعا وان ذلك حق لانه ممكن كما قدمناه وقد اخبر به الانبياء
المعصومين وكل ممكن اخبر به المعصوم فهو حق بهذا دليل نقلي على وجوب حشر الاجساد وان دليل عقلي
وهو انه موافق للمصلحه الكليه الذي هو النفع بالنعيم الابدي والخلاص من العذاب السرمدي الشامل كان
الكافر كلا شيء وبالجمله لم يحصل المعنى الا باصل الكمال قوله والجنه والنار المحسوستان الخ اقول هذا رد على
الحكما فان الحشر عندهم هو انقطاع الانفس من الاجساد والجنه هي لذاتها العقليه بالعقايد الحقيه والاخلاق
المرضيه والنار وهو الالم العقلي لفقد هذين على تحصيل عندهم قالوا لما علم البارئ تع ان اكثر المكلفين اعظم
رغبته في اللذات الحسيه كالماكل والمشرب واعظم رهبته من الالام الحسيه كعذاب النار واكل الزقوم عبر
هذين المحسوستين عن ذينك المعقولتين وهذا باطل لان المكلف لما لاقاه المشقه الحسيه والعقليه من
التكليف ناسب ان يجازى باللذه العقليه والحسيه وكذا الكلام في الكافر بعكسهما قوله هدايه
اعاده المعدوم محال والا لزم تخلل العدم في وجوده الخ اقول اتفق المسلمون على ما تقدم على اعاده
اجسام المكلفين ثم اختلفوا فمنهم من قال انها تعدم وتعاد بعينها كالاشاعره والمعتزله على اختلاف بينهم
في كيفيه الاعدام ومنهم من قال لو عدمت لما اعيدت بعينها لان اعاده المعدوم محال بل يتفرق ما يتفرق
منها ثم يؤلف كما كانت ويجمع كل جزء مع مجاوره فتعود المزاج كما كانت وتتعلق بها النفوس وهو الحق
واستدل المص على ان اعاده المعدوم محال بان الوجود نفس التشخص في الخارج لانه لا يمكن ان ينسلخ
الوجود عنه ويبقى له تشخص في الخارج كانسلاخ الساتر عن الثوب فاذا فرضنا ان هذا الشخص عدم
عدم وجوده فاذا وجد وجد وجوده فلنفرضه كان موجودا في الساعه الاولى من النهار وعدم
في الثانيه ووجد في الثالثه كان هذا الموجود هو ذلك الموجود بعينه مع توسط العدم في خلاله فيكون
هو واحد باعتبار ان هذا هو ذلك بعينه واثنان باعتبار ان ذلك في اول ساعه وعدم في اخرها وهذا

موجود في اوقات الساعة الثالثة فيها اسان وبحو مجال قوله والمثال المشار اليه
كناية عنه اقول هذا جواب عما احتج به الخصم من ذهب الى ان الاعدام وهو قوله تع كل من عليها
فان كل شي هالك الا وجهه قالوا اذا ثبت عدمها وحصل الاجماع على اعادتها كانت اعادة المعدوم جائز
بل واقعة فالجواب ان الفنا واما المحمول على ذهاب الانتفاع به او قبله قوله شبهة قال الفلاسفة
حشر الاجساد محال الخ اقول قد عرفت ان مذهب الحكماء ان قيامة كل نفس انقطاعها عن بدنها
والاجساد عندهم يستحيل اعادتها لانها اذا تولدت اجزاؤها واعتدل مزاجها وصارت كما كانت عليه في الدنيا
واستحق ان يفيض عليها العقل وهو الملك العاشر الذي تقدم ذكره فيفيض عليها نفس غيرها الاولى وانتم
تقولون ان نفسه الاولى تعود اليه فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد فيصير الواحد اثنين وهو باطل
بالضرورة وبالاتفاق والجواب ان هذا مبني على ان الباري تع موجبا وان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
وان جميع الكائنات المتجددة بعد العقول يتولاها عن الملك العاشر الى ما لا يتناهى ونحن لما اثبتنا ان الباري تع
مختار وانه جاز ان يصدر عنه عنه اكثر من واحد وان هذا الفيض للنفوس وغيرها من غير واسطة مخلوق
وما يكم من نعمة فمن الله ولم نحتج الى جواب هذيانات الفلاسفة قوله اصل الثواب والعقاب الموعود الخ
اقول الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاهانة
والاستخفاف قوله الموعود ان الثواب موعود والعقاب موعد متوعد به لكن المص هنا احد الموعود
به على الجميع رجحا لجانب العفو عند الله واما قوله الموعود ان انهما سمعيان وذلك انكونهما سمعيين
اتفاقيا لخصوصه بالاكثر وذلك ان مذهب الامامية ان الثواب عقلي ونقلي والعقاب سمعي وكذا اختلفوا
في دوامهما كالاختلاف فيهما فمن قال بدوامهما قال ان ذلك ادخل في اللطفية قوله وكل من استحق
الثواب بالاطلاق خلد في الجنة بعد وكل من استحق العقاب بالاطلاق خلد في النار الى قوله واما
من جمع بين الاستحقاقين الخ اقول هذا توزيع للثواب والعقاب على مستحقيهما ومستحق الثواب
بالاطلاق هو المومن الذي يوافي المحشر وليس عليه كبيرة سواء لم يفعلها او فعلها وسقطت بالتوبة
فهذا يدخل الجنة ابدا ويخلد فيها بثواب ابدا ومن استحق النار بالاطلاق وهو الكافر يخلد في النار
بعقاب كفر ومن استحق الثواب بغير لا مطلقا وهو مستحق العقاب بقيد لا مطلقا وهو المومن الجامع

بين ... استحقاق الجنة بثواب ايمانه واستحقاق النار بكبيرة ارتكبها فهذا وان لم يسقط عذاب
في النار بقدرها ويدخل الجنة مخلداً واما الخالي من الاستحقاقين كالبله والمستضعفين وهم الذين لا يعدون
على الاستدلال والمجانين الذين ليس لهم حالة افاقة والاطفال وان كانوا من ابناء الكفار فهم لا بد حلهم الجنة
الله تعالى تفضلا قوله ثم مطلقا لا بعينه امكن بالامكان العام ان يعفو الله عنه الخ اقول
وعند المعتزلة الى ان الصغائر تقع مكفرة بعد اهل الاحباط انه لكثرة ثواب الطاعة تضمحل معها
الصغيرة وعند غيرهم ان الله تع يعفو عنها ولو عذب عليها ظلم اما ان الله يعفو الله عنها لان الله تع وعد
بالعفو كقوله تع ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء وسمي بالعفو كقوله تع وهو العفو الغفور واسماؤه تعالى
تقتضيها دم وامر بالعفو كقوله تع وان تعفوا اقرب للتقوى وليعفوا وليصفحوا واذا امر بشي اثاب عليه
مع القيام به ولان العفو حسن واحسان فلا بد له من محل فتكون الصغيرة بعينه وحوله المص المفروض من
خلفه هذا ينبغي ان يكون تعليلا لمن لا له ولا عليه لان هذا اذا ارتكب ذنب منهيا عنه في الجملة فلو عاقبه لكان بسو
اختياره المكلف هو الامكان العام اي لا يمتنع قوله تعاقبه نقض غرضه الخ اقول اي اذا
فرضنا ان البارى تع يعاقبه على الصغيرة وان يمنع ذلك المفروض كان كالكبيرة التى لم تسقط في المذاهب الثلاثة
اما ان يحبطها ثواب او يدخل الجنة ثم يرجع الى النار فيعاقب بها او يعاقب في النار بقدرها ثم يدخل الجنة مخلداً
المذهبان الاولان باطلان اما الاحباط فسياتى بطلانه واما الخروج من الجنة الى النار فباطل بالاجماع وكقوله
تع لمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وسماه المصنف مذهبا للمشايخ فلم يبق الى الثالث وهو ان
يعذب في النار بقدرها ثم يدخل الجنة مخلداً معهم قوله نحشره الوحوش تحشر كما وعد الخ اقول
اختلف في الوحوش ونحوها من العجماوات في الاعواض فقيل تعوض المولم من المولم لقوله عم يوم تقتص الجماء
القرناء وهو باطل لانها لا عقل لها ولا تكليف عليها والمراد بالخبر يوم تقتص الضعيف من القوي وكقوله عم
جرح العجماء جبار وهو باطل ايضا والمراد بقوله جبار اي لا قصاص عليها والحق انها تعوض على الالام
الدنيوية ان كان من الله تع ابتداء او لوجوبه كما في الهدي او ندبه كالاضحية او اباحته كالصيد فانه ثم كل الم من الله ابتداء
او ما لا عقل وليس بذنب العبد ولا من مكلف في العوض فيه على الله تع والا لزم الظلم وحب الزيادة على الالم والا
لكان عبثا وجع ذلك لا بد من لطف ان كان المتالم مكلف فاللطف له والا لمكلف اخر وان كان الالم من مكلف وجب

حكمه الله ان يكن المظلوم من الظالم اما في الدنيا واما في الاخرة باحد نقد رحقه لا ازيد ولا انقص

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين

وقع الفراغ من حواشي العضود يوم الاربعا

هذه شبهة اخرى للمجبرة على ان العبد مجبورا قالوا ان الله تع علم في الازل بمجي زيد الآن فيجب ان يجي والواجب لا قدرة عليه وامتنع ان لا يجي والا لانقلب علم الباري جهلا فصار عدم مجيه ممتنعا والممتنع لا قدرة عليه فزيد مجبور على الفعل والترك اجاب المص بان كلامكم بعينه وارد في جميع افعال الله وتروكه لان علمه تع ازلي سابق عليها فنقول نقول علم الباري تع ان يوجد زيد في هذا الزمان فيجب ان يوجده وامتنع ان لا يوجده والا لانقلب علم الباري علم الباري جهلا وانتم لا تقولون ان الباري مجبورا فيلزمكم ان لا يكون العبد مجبورا ثم قال رحمه الله ان العلم لا يكون علة الا اذا طابق المعلوم فانك لا تعلم ان زيدا دخل الدار الا وقد سبق دخوله على علمك فتاخر علمك عن دخوله فكذا العلم هنا لا يكون الا بعد ان تقع افعال العباد فلا يكون علة للجبر لان العلة تتقدم فيلزم ان يكون العلم متقدما متاخرا وهو دور وكل هذا الكلام باطل لان العلم المتاخر هو علمنا الانفعالي كما اذا رأينا صورة لم تسبق في ذهننا فعلمناها او علم الباري ليس كذلك وما جاء بوافيه بعطل تاخر علم الباري في اذهاننا ولا يمنع ان يكون علة متقدما في الخارج فالجواب عندي ان نقول ان العلم المطلق لا تاثير له لانه غير موجود في الخارج ولا بعلل الجبود ه

قال مولانا علي بن الحسين زين العابدين عليهما السلم لقائمنا سنن من سنن الانبياء عليهم السلم سنة من نوح وهي طول عمره وسنة من ابراهيم وهي خفاء ولادته وسنة من يوسف وهي غيبته وسنة من موسى وهي خوفه من اعدائه وسنة من عيسى وهي اختلاف الناس في موته وسنة من محمد صلى الله عليه واله وهي خروجه بالسيف ه تم

